

# Os confins no corpo: experiência, subjetividade e incorporação nos itinerários dos jovens migrantes marroquinos na Europa

Francesco Vacchiano

Do mundo, das coisas.\*

**Primeira cena:** Turim (Itália), Prisão Juvenil “Ferrante Aporti”. Setembro de 2007.

‘Umar: Ouves o rapaz que solta gritos desde a janela da cela? É o Farīd, um vizinho meu... Em Sidi Moumen,<sup>1</sup> em Casablanca.

Hamīd [rindo]: Ele vem do *kariyān*! [favela]<sup>2</sup>

\* Os meus maiores agradecimentos são dirigidos aos jovens encontrados durante estes anos de trabalho e pesquisa, pela sua disponibilidade e vontade de trocar histórias e opiniões sobre o mundo e a experiência. Agradeço também o apoio dos colegas do Centro Frantz Fanon de Turim – e nomeadamente Lahcen Aalla, mediador cultural de sensibilidade e experiência incomuns – e dos amigos da Associação Al-Khaima de Tanger. Muitos dos conteúdos deste capítulo nasceram do trabalho comum e foram discutidos com eles em diversas ocasiões. A última parte da pesquisa que fundamenta este trabalho é financiada por uma bolsa de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, que levo a cabo no Centro em Rede de Investigação em Antropologia de Lisboa. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no Instituto para as Ciências Sociais de Lisboa.

<sup>1</sup> Sidi Moumen é uma municipalidade da periferia norte de Casablanca, bem conhecida em todo o Marrocos pelas grandes favelas que caracterizam a sua paisagem urbana. No seguimento do capítulo transcrevo os nomes geográficos conforme a transcrição local, portanto em uma aproximação fonética baseada na língua francesa. As palavras ou as expressões do árabe marroquino são transcritas de acordo com uma norma simplificada, tentando respeitar a fonética original e inserindo indicações sobre as vogais longas (transcritas como ā, ī, y e w), as consoantes enfáticas (transcritas com š, ḍ, ṭ e ž) e o h aspirado (h).

<sup>2</sup> A palavra, utilizada principalmente em Casablanca para definir a bidonville, tem a sua origem na palavra francesa *carrière* (pedreira), pelos sítios das primeiras instalações dos anos 20 (Adam 1968).

‘Umar: Sim, mesmo do *kariyān*, embora nem todo o bairro seja um *kariyān*... Também há casas grandes, prédios. Com o Farīd viajei de barco, a primeira vez que vim...

*Francesco: A primeira vez? Quando é que foi?*

‘U: Em 2000. Entramos num caminhão no porto. Éramos dez pessoas, escondidas lá dentro. Durante a viagem o Farīd estava com fome e queria sair para buscar de comer. Todos lhe dissemos para não ir, que era estúpido, que nos iriam descobrir, mas não, ele queria sair. Ele disse “não se preocupem, eu sei cuidar de mim”. Chegou até à cozinha do navio, e depois enquanto pegava numa garrafa de água, esta caiu e fez barulho. Eles vieram e levaram-no. Quando tentaram ver onde ele estava escondido, encontraram todos os outros. Entendes? Dez pessoas lixadas por uma! Estivemos no barco até chegar a França. Havia um marinheiro líbio simpático, que nos deu comida e bebida. Então, quando chegámos a França...

*F: Onde é que chegaram?*

‘U: Marselha. Quando chegámos, vimos a polícia à nossa espera. Portanto concordámos em correr juntos... dez pessoas correndo em todas as direções, podes imaginar? De seguida, mergulhámos no mar para tentar nadar até à costa... Fomos perseguidos com barcos. Um rapaz estava cansado, nada e vai ao fundo, quase se afoga. Os polícias recolheram-no no barco que quase se afoga. Seguiram-nos com os barcos, e apanharam-nos todos. Eles levaram-nos para uma espécie de prisão, lá dentro do porto, onde nos deram roupas secas e algo para comer. E depois nos colocaram de volta no mesmo navio para retornar a Marrocos. Mas desta vez havia a polícia francesa, a que não podíamos escapar. Cheguei a casa de manhã, e à tarde eu já estava arriscando<sup>3</sup> novamente...

*F: Mas quantas vezes queimaste?<sup>4</sup>*

‘U: Quatro, antes de conseguir. A primeira cheguei a Cádiz, e fui enviado de volta. A segunda vez em navio para Marselha, e assim também a terceira. Eu não dei nem um dirham,<sup>5</sup> nunca!

H: Eu pelo contrário paguei. O meu pai deu três milhões [de dirham, três mil euros] para fazer-me escrever num documento.<sup>6</sup>

*F: Três mil euros? É muito! Mas com três mil euros não se pode fazer outra coisa? Não sei, talvez comprar um hanūt,<sup>7</sup> um táxi ou algo assim?*

H: Não, não é suficiente!

<sup>3</sup> *Riskier* (arriscar em francês) é o termino usado em Casablanca para referir-se à migração clandestina.

<sup>4</sup> Queimar, *hreg* em dialeto marroquino, é o termo mais comum para definir a migração irregular em todo o Magrebe (ver abaixo).

<sup>5</sup> Moeda corrente marroquina.

<sup>6</sup> “Escrever num documento” é a maneira habitual para definir os papéis falsos, pois geralmente o menor é inscrito no passaporte do “passador” como seu filho.

<sup>7</sup> Mercearia.

Ṭāriq: Sim, é!

H: Sim, talvez chegue, mas não ganhas nada. Sabes, um táxi não é como aqui... lá por cem *riyals* [cinco dirhams] atravessas a cidade! Mesmo os táxis brancos, por cinco euros vais desde Casablanca a Rabat! Não ganhas nada... não são suficientes para nada!

*F: Olha 'Umar, mas o teu pai nunca te disse nada que tentavas queimar?*

'U: Ele não sabia ...

H: Sim, o teu pai está à procura de trabalho, tenta achar algo, e tu estas fora com os amigos todo o dia... Ele não sabe nada!

*F: E o resto da família?*

H: Mesmo eles não sabem nada... Eu estava sempre fora... chegava a casa só para dormir.

**Segunda cena:** Khouribga (Marrocos), em um espaço aberto onde alguns meninos jogam futebol. Outubro de 2006.

'Abdel: Gostas de futebol?

*Francesco: Sim, gosto, mas não sou muito bom a jogar...*

Mohammed: Mas tu és italiano, não é. O que é que fazes aqui?

*Francesco: Quero ver porque tantos meninos desta cidade vão para Itália...*

'A: Aqui toda a gente quer ir para Itália... Todos têm um parente ou um amigo que tem ido...

*F: E porquê achas?*

M: Pois aqui não há nada a fazer...

'A: Não há nenhum uso... Mesmo os que estudam não encontram um emprego...

*F: Mas tu quanto tempo estudaste?*

'A: Até o quarto ano, depois me cansei.

M: Ele não estudou, mas eu sim... e também quero ir para Itália.

*F: Como te chamas?*

'A: Chamo-me *wrāq!* [documentos]

M: Eu chamo-me *passport* [risos].

*F: O quê é que significa que não há nada a fazer?*

M: Que giras durante todo o dia e não consegues encontrar nada... Só trabalhos que não são suficientes para fazer qualquer coisa na vida...

*F: O quê é que queres fazer?*

M: Tudo, ou seja, as coisas normais: ter um carro, um celular, poder viajar...

'A: ter filhos e fazê-los estudar... um trabalho... as coisas básicas...

M: Mas tu, como é que vieste aqui?

*F: De carro. Carreguei-o num navio e após dois dias estava em Marrocos.*

'A: Tu podes mover-te como quiseres... Olha, vamos fazer isso... agora que vais embora, me colocas na mala do carro e eu vou contigo, está bem?

M: eu também, levas-nos os dois...

*F: E o quê é que vocês fazem quando estiverem na Itália?*

‘A: O que fazem os outros... Mesmo os que não estudaram, que são *maqārīnsh* [analfabetos], após dois ou três anos estão de volta com um carro e fazem uma casa...

M: eu trabalho e depois vou jogar futebol na Juventus e ganho dinheiro...

**Terceira cena:** Turim (Itália), Centro Frantz Fanon. Abril de 2009.

Salīma: Eu nunca entendi porque meus pais me mandaram para Itália...

Francesco: *Por que não lhes perguntas a próxima vez que lhes ligares?*

S: Perguntei-lhes... Antes diziam “quando fores mais velha vais entender”. Agora eles dizem que foi uma oportunidade para mim... que em Khouribga não havia nada a fazer... Mas o que é que compreendes com doze anos? Eu só queria brincar e ficar com os meus irmãos... O meu pai perguntou-me um dia: “gostavas de ir para a Itália, a casa do teu tio?” Eu disse-lhe que sim, mas o que é que sabia eu, pensei que brincasse comigo! Mas sabes, na verdade eu estou feliz agora. Foi difícil, mas agora estou bem aqui e não quero voltar para Marrocos... Talvez estivessem certos?

*F: Lembras-te como viajaste?*

S: Vieram um homem e uma mulher – o meu pai tinha falado com eles – e disseram-me que me preparasse para ir embora. Eu não estava pronta. A minha mãe começou a chorar... Eles levaram-me para Meknès, onde havia uma outra menina que tinha de viajar comigo. Depois algo aconteceu e trouxeram-me para casa. Fiquei feliz, achei que tinha tudo acabado. Mas eles voltaram depois dum tempo e saímos de carro. Tinham um passaporte com as minhas fotos, uns documentos, mas não eram os meus... Quando cheguei a Tanger e vi o navio, comecei a chorar... Eu nunca tinha subido num barco e estava com medo de afogar [ri].

Este trabalho nasce de uma pesquisa realizada durante dez anos entre países e contextos diferentes. Ela tem como tema central as histórias de vida e as formas de representação da experiência de crianças e adolescentes que são confrontados, direta ou indiretamente, com a migração. O estímulo inicial nasceu no âmbito do meu trabalho como psicólogo no Centro Frantz Fanon de Turim, um serviço de etnopsiquiatria clínica dirigido a cidadãos imigrantes. O tema foi ulteriormente explorado através de um trabalho de campo entre o Magrebe e a Europa que começou em 2002, no âmbito de um projeto de doutoramento, e que se encontra ainda em curso (dentro de um amplo projeto de investigação). As três cenas que eu apresentei em forma de introdução referem-se a três espaços diferentes, cruzados durante a minha investigação: a primeira cena tem lugar na prisão juvenil de Turim, onde levei a cabo durante aproximadamente dez anos – juntamente com uma equipa de colegas – uma atividade de grupos focais realizados com jovens, a maioria deles imigrantes. A segunda cena foi tirada do meu trabalho de campo realizado, e ainda em curso, em Marrocos, nas

ciudades de Rabat, Khouribga, Casablanca e Tanger. A terceira fase refere-se a uma psicoterapia, realizada no Centro Frantz Fanon,<sup>8</sup> com uma jovem marroquina que acompanhei durante aproximadamente quatro anos.

‘Umar e Hamīd (1ª cena) vêm de Casablanca, de dois bairros populares dos subúrbios norte da cidade, bem conhecidos por todo o Marrocos pela extensão das suas favelas (atualmente em fase de desmantelamento). Trata-se de bairros ocupados principalmente por populações rurais urbanizadas, que construíram um tecido social rico de relações e intercâmbios, mas em um espaço urbano sem infraestruturas e serviços. Recentemente, as elevadas taxas de desemprego e abandono escolar têm sido acompanhadas por uma forte estigmatização dentro da cidade, contribuindo para uma situação de importante sofrimento social.<sup>9</sup> Muitos adolescentes dessas áreas ocupam o tempo tentando se esconder em caminhões ou contentores, que serão depois carregados nos navios com destino a Europa, com a esperança de emular o sucesso visível dos emigrantes em visita.

Mohammed e ‘Abdel (2ª cena) vivem em Khouribga, uma cidade do interior, nascida nos anos 20 do século XX à volta das minas de fosfato, implantadas pelos franceses nos primeiros anos do Protetorado. Sendo anteriormente zona de pastagem para grupos seminômades, a cidade tem desfrutado por quase 50 anos de uma certa fortuna, tornando-se um importante local de reivindicações operárias e sindicais durante os anos sessenta e setenta. Os programas de reestruturação econômica, implementados na década de oitenta, reduziram drasticamente o número de empregados no setor mineiro. Atualmente cidade experimenta uma profunda crise econômica e ecológica, apenas mitigada pelas remessas dos emigrantes. Desde Khouribga, de fato, partiram, no início dos anos 90, os primeiros marroquinos adultos com destino à Itália. Envolvidos primeiramente na venda ambulante e, depois, em pequenas empresas, muitos deles conseguiram atingir alguma estabilidade no norte da Itália, deslocando as famílias e estabelecendo uma circulação regular entre a Itália e o país de origem. A partir dos anos 2000, com o aumento dos obstáculos interpostos à migração legal, algumas famílias preferiram investir na energia e nas

<sup>8</sup> Trata-se do primeiro centro público de etnopsiquiatria na Itália, centrado no apoio psicológico e psiquiátrico aos imigrantes. Ativo desde 1996, o Centro implica profissionais de diferentes formações (psicólogos, psiquiatras, mediadores culturais, antropólogos, educadores) em uma equipe interdisciplinar. A intervenção clínica – a “cura” no mais amplo dos sentidos – é combinada com uma atenção constante às variáveis sociais e políticas que geram e são geradas nas dinâmicas migratórias. Para uma descrição mais detalhada do Centro e das suas matrizes teóricas e metodológicas veja: Beneduce et al. (2000), Beneduce (2004), Taliani e Vacchiano (2006).

<sup>9</sup> A municipalidade de Sidi Moumen tornou-se famosa em Marrocos e fora do país após os ataques terroristas de 16 de maio de 2003, pela participação de moradores dos seus bairros na organização e na realização dos atentados (KALPAKIAN, 2005). Este evento provocou uma importante campanha de criminalização dos bairros pobres e das favelas, além de uma duríssima repressão dos grupos islamistas em geral (VERMEREN, 2009).

habilitações dos mais jovens, enviando os seus filhos, muitas vezes menores, para parentes ou conhecidos, na esperança que se tornassem uma fonte de rendimento para o grupo. Este é o caso de Salîma (3ª cena), enviada para Itália com doze anos com um projeto ambíguo e que continua a ser uma razão de constrangimento e angústia: por um lado estudar e obter uma melhor preparação, mas pelo outro lado também ajudar os tios nas tarefas domésticas. Como sucede frequentemente nestas situações, o desconforto da jovem, tornando-se insustentável, levou a família dos tios a pedir que os serviços sociais assumissem a guarda dela.

Três cenas para introduzir as características gerais de um fenómeno novo e importante. Mas também três cenas para delinear a variedade de caminhos e possibilidades. Elas ilustram, por um lado, as histórias de migração “a qualquer custo” de adolescentes crescidos “nas margens”, em contextos nos quais a mesma paisagem urbana – casas feitas de madeira e chapa, pneus e resíduos – testemunha uma modernidade residual e inacabada. Porém, descrevem também os percursos de crianças projetadas em um mundo distante, imaginado pelos pais como compensatório das suas próprias aspirações históricas frustradas.

Mas do que estamos falando?

O caso dos menores marroquinos que migram – ou que pretendem migrar – sem “um adulto por eles responsável, por lei ou por costume”<sup>10</sup> é um exemplo específico de um fenómeno muito mais amplo. Com frequência cada vez maior, entre os grupos de migrantes que atravessam territórios por vezes muito vastos, podem-se encontrar adolescentes e, às vezes crianças, que viajam sem a presença de adultos de referência. Embora as crianças tenham sempre estado presentes nos cenários das mobilidades humanas, a importância deste perfil tem vindo assumir uma nova relevância por um número de razões diferentes. O caso da migração (mais ou menos) independente de crianças marroquinas é neste sentido emblemático de um processo mais amplo em que um “novo sujeito migratório” (SUÁREZ NAVA, 2006; JIMÉNEZ; VACCHIANO, 2011; SUÁREZ-NAVA; JIMÉNEZ ALVAREZ, 2011) tem-se tornado visível. É emblemático não apenas pela sua importância quantitativa (conforme as estimativas, as crianças marroquinas são um dos coletivos mais importantes entre os chamados “menores desacompanhados” na Europa: European Migration Network 2010), mas também por constituir um ponto de observação particularmente interessante sobre as expectativas, os desejos e as aspirações de alguns jovens “pós-coloniais” no mundo de hoje.

Este trabalho concentra-se em particular sobre a análise dessas formas de orientação subjetiva em relação ao mundo, na tentativa de explorar a construção da vivência dos jovens contemporâneos na relação entre “mundo global” e os mundos locais de experiência e significado. A presente análise baseia-se

---

<sup>10</sup> Ver nota 14.

também em uma definição do conceito de subjetividade como processo em constante construção, de significação e de incorporação do mundo nas suas múltiplas e complexas matrizes. O assunto metodológico de partida destas reflexões coincide, portanto, com a ideia de que a experiência é ao mesmo tempo social e corpórea (Bourdieu, Schepers-Hughes e Lock, Csordas), e que, como veremos, é através do corpo na sua “densidade imaginativa” que a vivência assume uma forma específica, que fala ao mesmo tempo dos sujeitos e do mundo em que eles vivem.

## **Pais e filhos no Marrocos pós-colonial**

Em 2000, em Marrocos, foi publicada, na versão original árabe, a novela “*Al-khubz al-hāfi*” (“O pão nu”), do escritor autodidata Mohamed Choukri, já publicada em inglês em 1973 (por iniciativa de Paul Bowles) e em francês em 1980 (traduzida por Tahar Ben Jelloun). O original ainda não tinha sido publicado, por efeito da censura, oficialmente devido a uma série de “obscenidades” contidas no texto, na verdade pela sua denúncia da situação de exclusão social e violência em que viviam as camadas mais baixas da população. O texto de Choukri constitui de fato a primeira parte da sua autobiografia, dedicada aos anos da infância difícil entre Tetouan e Tanger, em um contexto de profunda privação e violência. A linguagem utilizada representa esse realismo essencial, quase sem esperança.

Vivíamos num quarto único. O meu pai, quando regressava à noite, estava sempre de mau humor. O meu pai era um monstro. Nem um gesto, nem uma palavra. Tudo à sua ordem e à sua imagem, assim como Deus, ou pelo menos é o que eu percebia... O meu pai, um monstro. Ele batia a minha mãe sem motivo. Muitas vezes ouvi-o ameaçá-la: “eu vou deixar-te, filha da puta! Vou deixar-te sozinha. E vais ter de desembaraçar-te com estes cachorros”. [...] Ele amaldiçoava o mundo, amaldiçoava Deus e em seguida se arrependia (p. 13, tradução minha).

A autoridade do pai encontra-se aqui completamente degradada, mostrando os sinais de uma legitimidade social em crise, pois reduzida a pura violência, vazia como a fúria cega com que ela se expressa e nua como aquele pão que corresponde à mera sobrevivência.

A história de Choukri, apesar das suas especificidades, entra em uma linha que alguns críticos têm chamado “literatura de desmantelamento” (MDAGHRI-ALAOUI, 1996), inaugurada com sucesso e prosseguida por autores norte-africanos não só de língua francesa: desde *Le Passé Simple* de Chraïbi, (1954), a *La Répudiation* de Boudjedra (1969), a *Messaouda* de Serhane (1983), até o recente *L’últim patriarca* de Najat El Hachmi (2008), escrito em catalão. Sinal de uma nova sensibilidade, na época pós-colonial, constitui-se de fato um rico

corpus literário que tem como lugar central a figura do pai, retratado como um tirano doméstico progressivamente mais empobrecido e derrotado, armado de uma autoridade que com o tempo se esvazia de conteúdo e se transforma em pura violência. No original fundador desta prolífica linha, *Le Passé Simple* de Driss Chraïbi, o pai é ainda *Le Seigneur*, e a possibilidade do seu assassinato simbólico é diferida na espera da reconstrução de uma nova ordem através da conciliação. Nos escritores posteriores o poder do pai, encontra-se claramente e progressivamente em declínio, tornando-se já não um incentivo à resolução de um conflito, mas um limite essencial à autorrealização.

Durante este itinerário literário algo importante tem acontecido ao nível social. De fato, o que observamos ao longo dos cinquenta anos de vida independente de Marrocos é uma erosão constante e gradual da função estruturante do pai. Isso não significa que tenha desaparecido a retórica social centrada na sua “sacralidade” (HAMMOUDI, 2001), mas que – em muitos casos – ela já não aparece confirmada por uma objetiva eficácia social. *Le Seigneur* de Chraïbi entendia o mundo porque as suas categorias, contestadas por um filho socializado nos valores iluministas do Protetorado, ainda eram eficazes e hegemônicas, embora ameaçadas pelas primeiras fraturas que causarão a crise da família tradicional. Os jovens das classes populares de hoje “respeitam” um pai que já não podem imitar, e que muitas vezes sentem como um distante “senhor derrotado” pelas mudanças e pela velocidade dos tempos novos. O psicanalista tunisino Fethi Benslama tem descrito esses movimentos referindo-se a uma “queda do mito do pai” nas sociedades árabes contemporâneas, um *exil vertical des pères* – como ele escreve – que é acima de tudo um afastamento da capacidade de representar um *exemplum*, em um mundo onde as coordenadas têm, consideravelmente, se transformado (BENSLAMA, 2004).

Como observa Hammoudi:

Os pais nas sociedades de hoje do Magrebe e do Machereque têm de enfrentar a precariedade e a instabilidade crescente das regras e das práticas. [...] Eles estão debilitados e na defensiva. Nas classes médias e baixas são os pais humilhados pelos seus fracassos económicos e sociais os que tentam *conservar uma fachada de autoridade que já não engana ninguém* (HAMMOUDI, 2001, 16, grifo meu).

Nos discursos da maior parte dos jovens marroquinos encontrados nestes anos, a imagem do pai é caracterizada por uma ambivalência profunda e radical, na qual a “função” social idealizada contrasta com os termos do “funcionamento social” real. A primeira é (geralmente) exaltada, enfatizada a partir de categorias como “respeito” (*ihtirām*) e “gratidão” (*shukr*), enquanto o segundo é amiúde, impiedosamente ridicularizado pela sua inconsistência, no que diz respeito às necessidades da vida contemporânea.



## A figura do pai para os entrevistados

Antes de eu partir, o meu pai estava sempre nervoso... Às vezes bastava encontrá-lo que já sabias que tinhas feito algo errado [risos]. Todos ficavam calados e tentavam não se fazer ver. Quando o teu pai está em casa, toda a gente tem mais cuidado, não se briga, não se argumenta (*mandarbūsh, mantkhaşsmūsh*), caso contrário, ele vem e te ensina o respeito (*ywrrīk l-ihtirām*). É bom, porque assim se aprende. (Murād, Prisão Juvenil “Ferrante Aporti”, Turim, julho de 2007).

Eu com o meu pai nunca lhe falava. Estávamos em casa, mas éramos como dois estranhos. [...] Eu é que não o queria ver, odiava-o, ele não sabia nada da vida dos jovens, estava preocupado apenas em impressionar as pessoas... que dissessem que era um bom pai de família e assim. Logo, nos últimos tempos [...] era ele que não me queria ver... naquele tempo eu fui embora. Antes fui para a minha avó e depois fugi de lá para ir a Tanger. [...] Agora, se eu ligo e ele atende, desligo logo. Ele entende e depois atende a minha mãe. (Jamīla, Centro Frantz Fanon, Turim, março de 2003).

O meu pai não faz nada, não trabalha, está desempregado. De vez em quando é chamado para um trabalhinho como pedreiro. Ele volta para casa contente, mas com poucos *dirhams*... Está muitas vezes nervoso e irritado, especialmente com a minha mãe. É dez anos mais velho que ela e os irmãos dela têm um bom trabalho... Ele não os quer ver, diz que eles não são homens... Nós tentamos ficar longe quando vemos que está assim. (Mohammed, nas instalações duma associação, em Casablanca, outubro de 2006).

O meu pai não entende nada (*mayfehemsh*), é ignorante (*maqārīsh*), vem da montanha acima de Béni Mellal... nem sequer fala árabe.<sup>11</sup> Então... devo dizer-te uma coisa... nem mesmo é meu pai, eu fui criado por eles desde quando era pequeno. Adotaram-me (*khdāwnī bash yrebbīwnī*). Eles não tinham um menino e então me buscaram duma mulher que tinha muitas outras crianças. Agora ele é velho, e tem uma pensão de mil *dirhams*, sabes, nada! [...] Estou feliz de falar contigo hoje, porque aqui essas coisas não se podem dizer. Os meninos da minha rua dizem que sou louco (*igūlū hmāq nta*), eu vejo-os sabes? Mas quem se importa? Pensem o que quiserem. (Jamāl, na sua casa em Khouribga, outubro de 2006).

A figura da mãe é muitas vezes vista como um elemento de interposição, de moderação e de interlocução entre os filhos e os pais. O papel social dela é menos definido por exigências de responsabilidade e de autoafirmação, que correspondem ainda hoje ao ideal de masculinidade (*rujūla*: Geertz 1979), por um lado publicamente reconhecida e apreciada, por outro lado, posta em crise pelo conjunto de condições históricas. Na verdade, as mudanças em curso na sociedade e nas relações familiares prescrevem um papel mais ativo também para as mulheres, não apenas no campo clássico da produção, mas também no

<sup>11</sup> A zona de Béni Mellal é povoada por grupos *imazighen* (berberes) que conservam a língua local do Médio e Alto Atlas, o tamazight.

âmbito muito menos comum da mobilidade. Suárez-Navaz correlaciona o aparecimento de novos atores migratórios – mulheres sozinhas e crianças – com a “crise do sistema de dependência” de tipo tradicional:

O impacto das formas de produção capitalistas na transformação das relações de género e geração está profundamente documentado no mundo inteiro. A proletarianização de jovens adultos, mulheres e crianças, altera substancialmente o sistema de dependência sobre o que se baseavam não apenas a produção doméstica, mas a autoridade política e os principais mecanismos de coesão social (SUÁREZ-NAVAZ, 2006, 6).

Ora, é certo que em muitos contextos as crianças representam um recurso “natural” para as suas famílias, não só nas sociedades chamadas “tradicionais” (às quais o Marrocos de hoje certamente não pertence). É muito comum que, nas camadas mais baixas da escala social, crianças e adolescentes contribuam para as economias do grupo, ainda mais em tempos de “crise de presença” da capacidade produtiva parental. Além disso, a mobilidade em si não constitui uma discriminação entre velhas e novas formas de produtividade infantil: é conhecido o caso de crianças italianas que, no século XIX, tocavam o realejo nas ruas francesas (PIZZORUSSO, 2002) e o caso de crianças e adolescentes enviados “a serviço” (SIGNORELLI, 2006) – sob várias formas – em vários lugares do mundo.<sup>12</sup> O elemento de novidade, contudo, é representado por um lado pela intensidade dos fenómenos contemporâneos e pelo outro lado pelas dimensões legais e normativas que transformam juridicamente as crianças em “menores” (e, mais especificamente – quando a mobilidade assume conotações transnacionais – em “menores migrantes” ou em “menores desacompanhados”: Petti 2004; Vacchiano and Jiménez in press).

Em uma perspetiva histórica, Fass faz notar como “mesmo na sociedade mais tradicional e hierárquica, e em tempos de mudança significativa, as crianças podem ser vistas como a *‘salvação da família’* (FASS, 2005, 949). A ideia é quase textualmente consonante com as palavras de alguns jovens marroquinos, que justificam a empresa migratória como possibilidade de “salvar os pais” (*‘ataq l-wālidīn’*):

Eu vim para *salvar os meus pais*... Eles são pobres e não podem fazer nada. O meu pai está em casa sem trabalho [*mrīeh*, lit.: “deitado”)... O meu irmão tem um problema mental, mas não há dinheiro para os medicamentos... Um outro irmão é vendedor e ganha uma ninharia... Em Marrocos de vez em quando vendia sacos de plásticos no mercado, mas eu quero fazer outras coisas na minha vida (Kamāl, 17 anos, Prisão Juvenil “Ferrante Aporti”, Turim, novembro de 2008).

Seja ou não um fenómeno novo, a inversão geracional em Marrocos – visível tanto nas representações veiculadas pelos jovens quanto nos efeitos espe-

<sup>12</sup> Sobre o caso marroquino veja Lahlou 2002; Human Rights Watch, 2005.

cíficos associados à migração deles – está certamente relacionada com a crise histórica a que se refere Hammoudi. No novo “espaço transnacional das oportunidades” os menores assumem uma missão transformadora, concebida como uma forma de “salvar os pais” deixados para trás (VACCHIANO, 2010). Os jovens tornam-se os melhores intérpretes de um desejo de mudança que, se em muitos aspectos também implica os membros adultos da família, envolve de fato cada vez mais sujeitos especificamente adaptados à mobilidade nas (difíceis) condições políticas e sociais, típicas dos atuais processos transnacionais: é mais do que sabido que os processos de implementação do “regime de fronteira” contemporâneo funcionam classificando os expulsáveis com base na sua “deportabilidade” (GENOVA, 2002), selecionando assim categorias de “protegíveis” de acordo com uma ideia de vulnerabilidade (crianças; requerentes de asilo identificados como “traumatizados”; vítimas de tráfico, etc.) A amplitude do cenário em que esta nova construção de responsabilidade juvenil é construída é portanto representativa de uma geografia dos movimentos concebidos como “possíveis”, conforme as linhas de permeabilidade seletiva determinadas pela fronteira.

Na articulação desse “espaço transnacional das oportunidades”, portanto, as crianças acabam por definir-se e serem definidas como sujeitos de mobilidade produtiva. Eles incorporam um mandato de transformação social que representa a redenção histórica dos pais e do grupo de pertença. Esta dinâmica, porém, há de ser interpretada hoje também como consequência de nova “consciência do mundo” – um tipo de “sensibilidade global” – da qual os jovens são intérpretes e a partir da qual a “crise dos pais” pode, por sua vez, ser lida. Os jovens observam os adultos através dos olhos do presente (e não poderia ser de outra forma), ratificando a derrota deles perante as exigências de um mundo moderno do qual eles se consideram como os intérpretes legítimos. Ao mesmo tempo, os pais socialmente “perdedores” das classes mais baixas, confiam às crianças as suas expectativas de redenção, cujo significado sem dúvida existencial, é definido a partir de critérios de ordem eminentemente material.

## **Contextos locais, valores globais**

A maioria das análises até agora propostas sobre a migração infantil têm se centrado em fatores estruturais relacionados com os países de origem, especialmente no que diz respeito às condições de subdesenvolvimento e pobreza, de violência estrutural ou de conflito aberto. Não há dúvida de que uma proporção substancial dos jovens migrantes autônomos que se encontram na Europa ou em trânsito nos países limítrofes vêm de situações de fragilidade econômica ou social (grandes subúrbios urbanos, áreas rurais despovoadas com uma forte história de emigração), de situações de desintegração familiar (perdas, lutos, separações) ou de uma história prévia de marginalidade (vida de rua, uso de

drogas). Mesmo sem entrar nas situações nas quais os jovens são originários de países em guerra ou conflito, as dimensões de sofrimento social são significativas e inegáveis. Em muitos países de proveniência, entre os quais Marrocos não é uma exceção, as dimensões estruturais de injustiça social são altamente significativas.

Em Marrocos o período pós-colonial foi marcado pela cristalização das formas de acesso ao poder econômico e social, com um papel específico das instituições-chave na reprodução das diferenças de classe e de muitas das contradições surgidas durante o Protetorado. A instrução, nesse sentido, representa o exemplo mais emblemático, por causa da diferença intransponível entre as instituições estrangeiras – os institutos franceses, a *American School*, as escolas espanholas – reservadas para os filhos da elite, e a escola pública marroquina, na maior parte dos casos inadequada e incapaz de oferecer uma preparação adequada para as complexas necessidades do mundo de hoje. O resultado desta educação “a duas velocidades” é, ainda hoje, representado por uma taxa de abandono escolar significativa no primeiro ciclo, especialmente nas áreas rurais e nas escolas dos bairros populares. Estes últimos são lugares representativos da importância dos processos demográficos e de urbanização dos últimos cinquenta anos e, devido à sua localização marginal, da geografia da estratificação social marroquina.

Muitos autores têm trabalhado sobre a história da cidade colonial em Marrocos e sua peculiar conformação urbanística, que previa para as pessoas recém-urbanizadas apenas espaços marginais – inicialmente em forma de favelas e depois como bairros populares. A redefinição da identidade “moderna” há de ser localizada, na verdade, dentro desses espaços de massificação marginal. O bairro popular – *al-hawma* – define entre os jovens uma nova identidade local, diferente das afiliações tradicionais estendidas (a tribo – *qabīla* – e a descendência – *nasab*), e conforma o espaço de vida em relação a uma sociabilidade tipicamente urbana. Enquanto o bairro é o contexto no qual amadurecem as relações significativas (muitos jovens definem-se como *wlād l-hawma*, “filhos do bairro”), por outro lado é também o lugar onde a ideia de marginalidade toma a sua forma em relação a uma atribuição muitas vezes estigmatizada.

Sou *wld Bernousi* [filho de Sidi Bernousi, bairro dos subúrbios norte de Casablanca]. Em Casablanca nunca ia ao centro da cidade. É longe, e o autocarro é caro. Às vezes, íamos a pé, caminhando por duas horas. Mas depois as pessoas te olham mal... Se parares em frente dum lugar bonito, mandam-te embora... (Mohammed, Turim, Centro Frantz Fanon, setembro de 2007).

Se as condições sociais nos contextos de origem constituem sem dúvida um fator significativo, a sua importância, porém, deve ser lida a partir de uma série de modelos de vida contra os quais a vida cotidiana assume hoje um significado.

Trata-se de padrões de existência construídos a partir de uma representação global do que é desejável e, por conseguinte, desejado:

Eu decidi sair quando vi as pessoas que vinham para passar as férias... Tinham um carro, estavam bem vestidas, tinham sapatos bonitos... Podes imaginar? O meu vizinho é *maqārish* [analfabeto] e depois de três anos em Itália chega assim... então eu pensei “imagina o que eu posso fazer” (Mohammed, Centro Frantz Fanon, setembro de 2007).

Na cidade via os emigrantes que regressavam, tinham bons carros... Alguns deles construíram um prédio em frente da minha casa, bonito, tinha tudo, era *moderno*... Eu também queria um prédio como esse (‘Ali, Prisão Juvenil “Ferrante Aporti”, Turim, junho de 2005).

As imagens dos migrantes em visita são frequentemente descritas como a evidência primordial de um mundo a diferentes velocidades: por um lado um tempo repetitivo, igual a si mesmo, no bairro ou na aldeia; pelo outro lado o “atalho” – o *qte’ t-treq* – para a transição histórica para um novo estado desejado e, até então – apesar de sua força plástica já ativa – percebido apenas pelo lado negativo: a modernidade. Por um lado o bloqueio existencial, representado através de categorias como *qanṭ* (isolamento, desespero), *malal* (tédio), *hogra* (humilhação, desprezo), ou através da frase repetida incessantemente *makāyn mayddīr* (não há nada a fazer) e pelo outro a mobilidade, o estar-no-tempo, a velocidade e o poder de compra – o consumo – com os seus componentes de conforto e consolação. É a partir destes “critérios de atualidade” que é possível observar como a modernidade não é aqui apenas um tempo outro e de outros, mas, basicamente, o contexto significativo da própria representação de si e do mundo.

Os jovens são “sujeitos contemporâneos” porque o seu mundo é moderno, apesar de ser experimentado pelo lado da privação, na “encosta passiva da globalização”, como observa Bauman: uma privação experimentada com sofrimento e humilhação, pois vivida como uma condenação. Na mesma forma, James Ferguson usa o termo *abjection* (“humilhação”, “mortificação”, “degradação”) para se referir à combinação entre a representação de um mundo global de “primeira classe” e a consciência (crescente) da distância dele (FERGUSON, 2006). O mundo global, de fato, tem vindo há muito tempo a moldar as consciências na direção de uma construção na qual o sujeito já não pode assentar em uma tradição de repetição imóvel.

O debate sobre o que é a globalização – e, em alguns casos, se ela realmente existe como um fenômeno diferente do passado – tem sido intenso nos últimos anos. Na diversidade de ideias e posições, um dos elementos sobre os quais parece se encontrar uma forma de consentimento refere-se à ideia conhecida, apresentada por Harvey, da “compressão espaço-temporal” relacionada ao tempo presente (HARVEY, 1990): o mundo aparece como menor, entrela-

çado e as mudanças parecem ocorrer rapidamente. Porém, mais do que apenas um elemento estrutural do mundo moderno, a globalização pode também ser considerada como uma forma de representação intuitiva, uma “visão”, como uma espécie de “consciência” do mundo contemporâneo. Como Robertson tem observado, “a globalização como conceito refere-se ao mesmo tempo à compressão do mundo e à intensificação da consciência do mundo como unidade” (ROBERTSON apud BAYART, 2007, p. 6-7).

Os jovens marroquinos nascem e crescem com uma “consciência do mundo” aberta, desenvolvendo expectativas que já estão profundamente ligadas a uma subjetividade global. Essas expectativas não são necessariamente definidas em contraste com as tradições discursivas locais: o islão popular, as definições hegemônicas da monarquia, as crenças tradicionais em geral, representam uns “modelos explicativos” da realidade que se cruzam com os paradigmas da modernidade, originando formas híbridas. Os jovens são frequentemente envolvidos neste arranjo, em uma tentativa de moldar um mundo coerente em que o que é local e o que é global se aproximam e misturam. A sua tarefa assemelha-se às vezes a um *bricolage* (a expressão é proposta por Bennani-Chraïbi, 1998) no qual a construção de sentido constitui um investimento coletivo.

Além do esforço para reconciliar estas dimensões, muitos jovens têm que lidar com a importante carga de expectativas que as famílias derramam sobre eles. Em acordo por um lado com as necessidades práticas da vida cotidiana, e pelo outro com os valores comuns atuais, as esperanças de compensação das famílias são expressas através do desejo de acesso aos bens de conforto e por meio de objetivos de “integração através do consumo”. Nas situações mais adversas, porém, nas quais as necessidades concretas tendem a definir normalmente o status em relação a parâmetros materiais, o “conforto das coisas” (MILLER, 2008) pode representar a única linguagem em que as expectativas das famílias podem ser declaradas e interpretadas.

Quando eu ligo para casa, a minha mãe sempre diz que algo se quebrou, ou que está cansada de lavar roupa à mão, que tem falta de tudo... então tu já sabes o que isso significa... ela não necessita pedir... (Moahsim, 15 anos, num centro de acolhimento para menores, Turim, setembro de 2007).

Em geral, de qualquer forma, no mundo de hoje *ma'īsha 'adiyya* [“uma vida normal”, expressão muito usada pelos jovens] implica *normalmente* a expectativa de ter acesso a um bem-estar básico de tipo material considerado não renunciável.

Eu só queria as “*shurūt dyal 'aysh*” [as “condições mínimas” de vida] [...]: para comprar uma casa, um carro, ter o celular carregado, uma vida tranquila, bem, em paz... Para permitir aos meus irmãos estudarem, fazerem cursos, terem um computador e o acesso à internet em casa... O meu pai trabalha como operário numa fábrica, com um salário que apenas é suficiente para manter os oito filhos.

Eu estava procurando uma solução... e pensei: vou sacrificar-me para a família (Salim, emigrado ilegalmente para Espanha em 2004 e repatriado, entrevistado num café em Temara, Marrocos, outubro de 2006).

Os parâmetros desta forma de realização já não correspondem simplesmente a marcadores de status, representando, na vida contemporânea, valores relativamente independentes: para além do consumo, a mobilidade (em uma maneira relativamente autônoma de objetivos puramente econômicos), a comunicação – como uma possibilidade de estar *online* –, a liberdade como capacidade de diferenciar-se e escolher.

A língua do consumo é explicitamente construída sobre o público-alvo juvenil (COMAROFF, John; COMAROFF, Jean, 2005), por sua vez muito sensível aos elementos de *status* implicados nos “bens de conforto”. As calças na moda em vez do terno desgastado, uma *t-shirt* de marca em vez da camisola do futebol, e, especialmente, os tênis, a *sberdila*<sup>13</sup> de marca, admiradas e desejadas e também economicamente inatingíveis na maioria dos casos, vêm a representar potentes “marcadores” do desejo, que acabam por voltar ao sujeito sob forma de desapropriação (STEARNS, 2006). É uma dinâmica que, invariavelmente, acaba trabalhando por subtração, produzindo em quem não pode ter acesso aos bens uma dissonância e um “des-conforto” que amplificam ainda mais a sensação de isolamento e marginalização.

A mobilidade – entendida tanto no sentido social como ascensão e mudança, quanto no sentido espacial como direito ao movimento – representa outro, importante, fator de significação. Se é precisamente em torno da ideia de “imobilismo” que as definições (frustradas) do próprio ambiente de vida tomam uma forma, a razão deve ser identificada na evidente diferença em termos de oportunidade em relação a quem se pode mover: em primeiro lugar a classe dirigente do Marrocos de hoje, boa parte formada em universidades estrangeiras e acostumada a enviar os filhos a estudar no exterior; em segundo lugar os emigrantes, cuja fortuna é visível e sob os olhos de todos; em terceiro lugar os estrangeiros, detentores de uma liberdade de movimento que torna o sistema restritivo dos vistos e das autorizações de viagem escandalosamente discriminatório. É de fato indiscutível que a mobilidade representa, no mundo de hoje, um dos principais recursos a nível global e que o seu controle é uma das formas mais significativas de exercício do poder. Como tem argumentado Bauman:

A mobilidade sobe para o posto mais alto entre os valores que dão prestígio, e a mesma liberdade de movimento, sempre um bem escasso e desigualmente distribuído, torna-se rapidamente o principal fator de estratificação social do nosso tempo [...] Ser “local” num mundo globalizado é um sinal de inferioridade e de degradação social (BAUMAN, 1998, p. 4-5).

<sup>13</sup> Desde o espanhol “zapatilla”: é o termino utilizado correntemente no dialeto marroquino para os sapatos “tênis”.

A condenação a ser “local” – imóvel, segregado, isolado nas margens de um espaço alienado – é vivida pelos jovens como o verdadeiro sofrimento ligado à condição de exclusão. Na ausência de possibilidades alternativas, só a comunicação – basicamente uma forma de mobilidade “imaginada” – pode mitigar esse sentimento de isolamento. Na verdade, os jovens de todas as origens, não diferentemente dos seus pares “ocidentais”, passam a maior parte do seu tempo comunicando através de dispositivos que superam as distâncias e reconstroem um sentido de comunidade. Através da rede (internet), os jovens não apenas se abrem para um mundo mais amplo, mas alimentam um imaginário de fuga através dos contatos com amigos, parentes e conhecidos, reais ou virtuais. Através das redes sociais e dos seus materiais – fotografias, músicas, mensagens de estado – compartilham-se as experiências dos amigos que emigraram, mas também as informações sobre os centros de acolhimento na Europa, os itinerários para fugir aos controles, as estratégias de sobrevivência diárias e as maneiras de passar as fronteiras ilegalmente. Pela internet alimenta-se um imaginário propriamente trans-local, projetado em um “outro lugar” antecipado e desejado.

A questão da liberdade pode, portanto, ser entendida no relacionamento profundo com o mundo de constrangimentos e possibilidades imaginativas que estou descrevendo. Por “liberdade” refiro-me a uma aspiração que, na maioria dos casos encontrados, está longe de tomar conotações abertamente políticas: na ausência de uma perspectiva de mudança percebida como possível – em Marrocos a chamada “primavera Árabe” é ainda em grande parte um fenômeno limitado<sup>14</sup> – o anseio pela liberdade se expressa em formas mais individualistas, como desejo de autoconstrução e desafio pessoal, como aspiração a medir-se com o mundo e a definir-se como sujeito: do ponto de vista psicológico, poderíamos dizer, sob forma de cultivo da autoestima e do direito à diferenciação. Neste sentido, a referência a “sacrificar-se para a família” aparece às vezes como o recurso retórico mais apropriado para proporcionar ao projeto individualista uma forma de legitimidade coletiva, em conformidade com o registo dos valores publicamente admissíveis.

O conjunto destes fatores – representados tanto pelas condições objetivas em que vivem as classes subalternas no Marrocos contemporâneo, quanto por

<sup>14</sup> Embora represente uma novidade importante na paisagem política marroquina, o “Movimento 20 de fevereiro”, nascido na sequência das revoltas na Tunísia, no Iémen e no Egito, atua em um contexto no qual a autoridade é fortemente construída sob a figura do rei. A sua legitimidade reforça-se em uma teoria da sacralidade habilmente manipulada, em contexto muito sensível às formas de prestígio religioso. Consciente do impacto do seu poder sobre o povo, o monarca marroquino antecipou a explosão do movimento de protesto através de uma bem estudada iniciativa de *make-up* institucional, promovendo uma mudança na Constituição que veicula a ideia de uma redução das suas prerrogativas. O resultado – muito parcial do ponto de vista da substância das relações de poder – consiste principalmente na deslegitimação do movimento de protesto e, pelos menos neste momento, na sua marginalização.



uma subjetividade que já se tem apropriado dos ditames de um “horizonte global” (Graw and Schielke, in press) de valores e aspirações – concorre para definir as condições que moldam uma disposição emocional (individual, mas também coletivamente partilhada) em que o tempo do cotidiano é marcado por uma espera modelada sobre um lugar, um espaço e um tempo imaginados nos quais a vida e o desejo serão um dia possíveis.

O “outro lugar” – *fi ghayr makān* – é o lugar das possibilidades abertas e das alternativas, do movimento e da liberdade, no qual a individualidade poderá finalmente encontrar o seu sítio, bem como a sua justa recompensa e remuneração. A sua representação não é apenas geográfica (às vezes nem se sabe realmente onde está), mas é antes de mais nada metafísica, sendo definida por várias projeções de si e da realidade. É um lugar virtual construído sobre a ideia de uma compensação simbólica, que toma uma forma material nos sinais de uma modernidade disponível para quem a saiba bem aproveitar. O presente é gradualmente investido da força das suas imagens e a busca de significado para o dia a dia acaba em uma certeza: o “outro lugar” é o único sítio onde a vida merece ser vivida. O risco já não parece tão impossível e a ideia de sacrifício compensa perante a possibilidade de perder-se. Nem a morte pode já assustar quem, no fundo, sente a imobilidade como a forma mais dolorosa de “morte em vida”.

Esta construção poderosa do imaginário acaba colidindo com uma realidade muito mais complexa e difícil do que imaginado. O passo das margens à marginalidade é, muitas vezes, breve.

## O desejo e as suas sanções

A palavra com que se definem os migrantes irregulares no norte da África vem do verbo árabe “queimar” pronunciado à maneira marroquina: *hārig* (plural *harrāga*) é o particípio ativo que se refere a quem “queima”: os documentos de identidade – como parece que terão feito os primeiros imigrantes irregulares – mas também, metaforicamente, os interditos e as proibições, e, portanto, as fronteiras. O termo tornou-se muito atual em todo o Magrebe por causa da dramatização da questão da migração, efeito das políticas restritivas e dos programas de “prevenção” implementados pela União Europeia (Vacchiano and Jiménez in press).

A aspiração a “queimar” é construída e cultivada, pelos filhos ou pelos pais, por um longo tempo nos contextos de origem como única alternativa concebível para enfrentar o bloqueio social e existencial percebido. As poderosas dimensões afetivas associadas à projeção subjetiva na missão migratória, tornam o “queimar” uma passagem em que se investe toda a própria energia, material, psicológica e moral (PANDOLFO, 2007).

Eu queimei três vezes, partindo pelo porto de Casablanca... As duas primeiras puseram-me de volta no mesmo navio, em Marselha, mas a terceira passei. Em Marselha, estava cheio de compatriotas... alguns meninos marroquinos frequentavam um centro para crianças, algo assim. Eu não queria saber dessas coisas. Eu precisava de dinheiro para a minha família [...] Fiquei ali um mês, mas não havia nada. Então um amigo me disse de ir para Turim... Eu sabia o que faziam os marroquinos ali. Toda a gente de Sidi Moumen sabe o que há em Turim. Eu pensei que podia fazer um pouco de dinheiro para mandar para casa, já... Ali são todos pobres, não há nada a fazer, eles estão na necessidade [...]. No início eu fazia um bom dinheiro. Todo o mundo dizia que eu era bom. Digo-te, eu não gastava muito, não fazia como aqueles que gastam tudo e estão sempre bêbados... não, eu mandei o dinheiro para casa... Em seguida me apanharam. Eles vieram com os carros e acharam-me com a “*zetla*”<sup>15</sup> no bolso. Mas agora eu vou sair e não vou fazer essas coisas nunca mais... *ullah* [juro]! (Kamāl, Prisão Juvenil “Ferrante Aporti”, Turim, maio de 2007).

Quando cheguei a Turim tinha 16 anos... Fui a Ceuta e vivi com uns meninos por um tempo... Um dia peguei um navio para Espanha. O meu tio enviou-me o dinheiro desde Turim e apanhei o comboio... Trabalhei três anos na construção, com um empresário que me chamava porque eu sou bom a colocar as telhas... Mandei dinheiro para casa e quando chegou também o meu irmão, o meu tio ajudou-me a alugar um quarto com outros marroquinos. Depois já não me chamavam para trabalhar, e então o meu tio disse que eu não podia ficar lá porque não tinha dinheiro. Em casa, em Marrocos, toda a gente perguntava o que é que acontece... (‘Abdelhamīd, departamento de psiquiatria do hospital de Moncalieri, Turim, abril de 2009).

A passagem do mar tem todos os elementos para representar o sentido de uma iniciação. Não é incomum, porém, que os pais decretem a transformação no estatuto dos filhos com verdadeiras expressões de reconhecimento e investitura (VACCHIANO, 2010). O trânsito para a nova condição de emigrante, com todas as obrigações que comporta, torna urgente demonstrar as próprias capacidades perante si e os outros. Neste processo, o dinheiro tende a converter-se na medida das capacidades individuais, das lealdades familiares e do valor moral pessoal. A sequência do tempo é alterada e de repente acelerada, na transição quase instantânea entre imobilismo e ação, mas também na passagem pontual da infância à idade adulta dos compromissos e das responsabilidades.

O dinheiro representa aquela marca distintiva que define o estatuto individual e faz a diferença entre quem tem um valor e quem não tem. A força de carácter, a resistência, a coragem, a astúcia, são as qualidades desejáveis de um pequeno empreendedor individual disposto a queimar-se para ter sucesso. É como se em um “excesso mimético” (a expressão é de Taussig 1993), os ditames neoliberais da velocidade e do risco tomassem uma forma incorporada através

<sup>15</sup> Pedaco de haxixe, pronto para a venda.

das configurações físicas e emocionais que produzem. Quem “corre mais rápido”, quem “sabe despachar-se”, quem é capaz de se envolver com todo o próprio corpo para o objetivo aquisitivo (e transformativo) é, então, quem melhor sabe interpretar os princípios do mundo novo e as maneiras de vivê-lo e dominá-lo.

Nesta configuração de disposições subjetivas, relações e valores, não admira que muitos jovens migrantes recusem o acolhimento nas instalações estabelecidas para a proteção dos menores, preferindo contar com o apoio de compatriotas ou de autóctones que prometem um acesso mais rápido ao dinheiro e a tudo o que isso comporta. A disponibilidade ao “autoemprego” e a necessidade de justificar rapidamente a própria missão migratória, acabam assim por facilitar a entrada em circuitos de exploração laboral ou sexual, ou a participação em atividades de pequena criminalidade – roubo, tráfico de drogas, assaltos – que proporcionam no início uma ambígua aparência de sucesso.

Através destas passagens, os jovens, que agora são “menores desacompanhados”,<sup>16</sup> encontram-se expostos a um conjunto de pressões que os expõe à entrada em uma nova forma de marginalidade, representada pelo circuito vicioso entre desvio e sanção consequente: a sua específica “vulnerabilidade”, neste sentido, não é tanto definida por serem “frágeis” desde um ponto de vista psicológico ou físico – coisa que, em alguns casos, também pode acontecer – mas de serem expostos a um processo no qual recursivamente se reproduzem a disposição, à autoexploração e à conseguinte repressão.

Não se deve esquecer, porém, que muitos países, não obstante ofereçam formalmente recursos de proteção e acolhimento dirigidos a menores estrangeiros, acabam por deslegitimar o processo de integração através de intervenções de baixa qualidade e limitações relevantes para a legalização dos documentos (PAROUSEL, 2011; VACCHIANO, 2012). Nestes casos, os circuitos informais ou ilegais acabam por representar um recurso muito mais fiável e atraente, porque consistente com os objetivos de partida.

O quadro é evidentemente diferente nos vários países europeus, com discrepâncias importantes em função das tradições de trabalho social e dos modelos de estado social. A descrição das diferentes modalidades de acolhimento e das suas implicações tem sido abordado em outros trabalhos e está além do escopo desta discussão (European Migration Network, 2010; SENOVILLA

<sup>16</sup> Reconhecendo a crescente presença de crianças migrantes sozinhas na Europa, o Conselho da UE propôs em 1997 a definição de “menor não acompanhado” para todos os “nacionais de países terceiros, de idade inferior a 18 anos, que entrem no território dos Estados-membros não acompanhados por um adulto por eles responsável, por lei ou por costume, enquanto não se encontrarem de fato a cargo de um adulto por eles responsável” (Conselho da UE, Resolução nº 97 / C 221/03 do 26 de junho de 1997). A resolução é consistente com os compromissos assumidos pelos países da União Europeia com a assinatura da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança (1989), que inclui uma obrigação específica para a proteção de todas as crianças que vivem ou atravessam o seu território.

HERNÁNDEZ, 2007; KANICS; SENOVILLA HERNÁNDEZ, 2010). Aqui basta observar que a receção em um sistema de proteção – com a sequência das suas passagens: aprendizagem de uma língua, escolarização e profissionalização, regularização dos papéis, etc. – impõe uma forma de negociação com o tempo cujo resultado não é óbvio. De fato, os menores que fogem das instalações não compreendem o significado destas ou simplesmente não veem a sua utilidade em um momento em que as oportunidades parecem facilmente acessíveis e, finalmente, próximas. Questionados acerca do sentido das fugas, muitos adolescentes destacam a discrepância entre o tempo sincrónico e pontual do desejo – “aqui e agora” – e o tempo diacrónico, prolongado e quotidiano, da instituição.<sup>17</sup>

**Prisão juvenil** “Ferrante Aporti”, Turim. Março de 2004.

Jamāl: Foi levado para o centro de acolhimento. Estava cheio de meninos que não faziam nada... Foi-me dito que eu iria trabalhar, mas depois nada acontecia. Eles disseram que precisávamos conhecer-nos e que depois ia fazer uns cursos. Acordava de manhã e ficava no centro, enquanto os outros saíam para fazer coisas. Eu pensei que queriam enganar-me e um dia fui embora.

*Francesco: Quanto tempo ficaste no centro?*

J: Duas semanas, talvez alguns dias mais... [ri] O quê é que posso fazer? Preciso de dinheiro para a minha família, para viver bem. É por isso que estou aqui.

*Laḥcen: É por isso que estás na prisão?*

J: Isso é o destino... [*had huwa l-qādar*]. Olha, eu vendia [drogas] em Bolonha, e estive quatro meses na prisão. Mas depois eu parei, e vim para aqui para ficar com meu irmão. Aqui fui preso outra vez, por algo que não tinha feito. Não há justiça!

Carlos: O destino não existe. Há pessoas que traficam drogas e sabem muito bem por que eles o estão fazendo. Há outros que são obrigados, porque têm de comer, mas o destino é outra coisa!

Yūnus: Sim, eu concordo. Mas também há alguém que precisa e não tem paciência [*mayṣbarsh*]. Eu não sei, por exemplo, estas na necessidade, então um amigo diz “leva este embrulho àquele gajo” e tu o fazes. Tu sabes o que há no embrulho, não me digas que não o sabes. Mas pagam-te bem, e tu não tens paciência para esperar [*ma‘andek ṣ-ṣbar bāsh tatṣennā*].

*Francesco: O que é a paciência?*

J: Em Marrocos diz-se “*ṣ-ṣbar kayḏbār*” [a paciência magoa]. É difícil decidir ganhar 20 euros por dia, quando sabes que podes ter 500. O que está a trabalhar nas obras não tem sequer tempo para um café no bar, suando o dia inteiro... Os outros divertem-se!

<sup>17</sup> Para uma reflexão sobre a relação entre tempo da mobilidade e tempo da instituição no sistema de acolhimento francês, veja Duvivier 2008.

Y: O dinheiro *ḥalāl* [limpo] é diferente. O valor daqueles 500 não é como o dos 20! Quando os ganhas compreendes o valor, e eles produzem. O 500 sem suar é como se tivessem as asas: como chegam vão embora!

Sa'īd: Ehh, *bḥāl ykbb l-mā' 'alā r-ramla* [sim, é como derramar água sobre a areia].

J: Sim, olha, a paciência é difícil. “*Ṣ-ṣabra dābra*” [a paciência consome]... é uma estrada longa...

Y: Nós todos queremos um caminho curto, um atalho! [*qte' t-ttreq*]. Mas é algo que depende de como começa: se você começar *ḥalāl*, fica; se você começar *ḥarām*, fica. É uma coisa que se decide no começo! Depois as coisas *ḥarām* chamam outras coisas...

F: *E como é que você começou?*

Y: Eu queria o dinheiro no bolso para divertir-me, estás a ver? Eu não tinha paciência...

“A paciência magoa”, “a paciência consome”, são ditados populares utilizados pelos jovens para falar sobre a dificuldade de viver a uma velocidade que não é aquela “do mundo”. É como se a quebra das demarcações que limitavam o desejo, alimentando-o, abrisse agora à onipotência das possibilidades, todas as possibilidades – e ao mesmo tempo – contidas na ideia de modernidade.

Juntamente com questões de importância igualmente significativa (o problema do destino, o dilema da justiça e da punição, a questão do dinheiro), a referência à paciência mobiliza uma série de associações recorrentes que são especificamente relacionados com um tempo quebrado pela impetuosidade do desejo: “por que esperar se não há justiça?”, “agora que comecei no *ḥarām*, só me espera um destino de punição?”, “é necessário trabalhar duro para ganhar?”. Trata-se de tudo menos de perguntas ingênuas, que bem representam o sentido da experiência do *ḥreg* em um sistema de relações em que o desejo é contemporaneamente incentivado e sancionado.

Neste sentido, a pressa não é apenas o “natural” destino produtivo do migrante – tão magistralmente descrito há tempo por Sayad – chamado a justificar-se perante os seus concidadãos através da ostentação de um sucesso visível (SAYAD, 1999; TALIANI e VACCHIANO 2006). Nas palavras dos jovens migrantes contemporâneos percebe-se um acento novo e diferente, uma tonalidade que vibra em consonância com um aspecto do tempo presente em que a aceleração e a velocidade constituem algumas das matrizes mais significativas da existência. Se a pressa é agora um dos denominadores comuns da adolescência, isto é também devido à promessa de “emancipação do tempo” que a modernidade constantemente renova (GIDDENS, 1991). Para os jovens pós-coloniais a pressa não pode ser apenas circunstancial: ela é “histórica”, na medida em que representa o desejo quase voraz de pertencer ao presente – de “ser a tempo” (BAYART, 2007) ou, como foi observado por Benslama, “ser outro” – em todas as suas características distintivas (BENSLAMA, 2004). Ela representa a força de “reivindi-

cação de pertença” (a expressão é de FERGUSON, 2006), cujo conseguimento já não pode ser adiado.

A referência frequente à relação entre ilícito e castigo (sintetizada pelo uso das noções populares de *ḥalāl* e *ḥarām*)<sup>18</sup> destaca a contradição moral entre a urgência do mandato aquisitivo e a dimensão do “pecado”, amiúde presente nos discursos dos jovens. Não faltam, porém, os exemplos de companheiros e conhecidos que, na junção entre o desejo e o confim, têm vindo a se “perder”.

**Prisão juvenil** “Ferrante Aporti”, Turim. Setembro de 2007.

[Farīd grita da janela da sua cela. Chama alguém e a sua voz é ouvida nitidamente no quarto onde estamos]

‘Umar: Você sente como grita?

Hamīd: Chama ‘*Aīsha Qandīsha!* [risos] Mesmo à noite, enquanto dormir, conversa com ‘*Aīsha Qandīsha...* Vê os *jnūn!*

Francesco: *E você, você já viu ‘Aīsha Qandīsha?*

‘U: Muitas vezes, sempre se vê.

Ṭārik: Há muitos que acreditam nela...

Ḥ: É uma coisa verdadeira! Olha irmão, uma vez estava no campo, em casa dum tio, brincando com os meus primos. De repente vimos uma mulher a olhar para nós... Estávamos todos assustados. Eu voltei e segui-a! Mas ela tinha desaparecido... na areia ficou a pegada dum camelo!

F: *Porque você a seguiu?*

Ḥ: Queria ver como era feita.

F: *Mas você não tinha medo?*

Ḥ: Tinha, mas quando a vês, tens que segui-la!

F: *E tu ‘Umar, quando é que a viste?*

‘U: Vi-a entre os camiões, quando tentava *queimar...* não uma vez, muitas! Aproximas-te e olhas para os seus pés e reparas que não tem os pés dos homens.

Ḥ: No meu bairro há um velho que é casado com ‘Aīsha. Todo o mundo diz que ele casou com ‘Aīsha.

F: *E o quê é que ele faz?*

Ḥ: Ele fala sozinho, grita, chora... Ela apanha-te o cérebro amigo, e tu tornas-te louco.

F: *E o ghorba19 não te faz tornar louco?*

‘U: Sim, isso mais do que qualquer coisa!

<sup>18</sup> Os dois termos, traduzíveis como “lícito” e “ilícito”, não são necessariamente opostos na tradição clássica (por exemplo, *ḥarām* é também o que é “sagrado”, e denota uma grande variedade de matizes). Os dois conceitos, porém, são usados como concorrentes no uso comum, os quais assumiram conotações semelhantes às ideias de “bem” e “mal”.

<sup>19</sup> “Exílio” e “saúde” ao mesmo tempo. O termo pertence a um campo semântico no qual se encontram os conceitos de estranho, esquisito, alienado, mas também todos os termos referidos à direção cardeal do “ocidente”.

‘Aīsha Qandīsha é a bem conhecida *jinniyya* (feminino de *jinn*) com pé de camelo, presente nas tradições populares de todo o Marrocos. A confraria dos *hamādshā* conta da sua chegada desde o sul, da terra dos negros, trazida pelo santo padroeiro deles, Sīdī Aḥmad Dghūghī.<sup>20</sup> Os membros da confraria evocam-na nas suas cerimônias durante uma *ḥadra* (momento extático do rito) famosa pelo seu *pathos* e violência (CRAPANZANO 1972, 1981). Ela é, na verdade, uma figura mutante e multifacetada, objeto de rituais e protagonista de contos míticos ou histórias de improvisas ascensões ou desastrosas quedas individuais. Na sensibilidade popular, a sua presença é reconhecida em infinitas situações, desde os contos de terror às anedotas sobre as pessoas enlouquecidas ou “perdidas”, depois de terem seguido os seus rastros. A figura do homem “casado” com a *jinniyya* é uma alusão comum muito abrangente, que pode estar relacionada com o louco em si, mas também com quem se volta à mulher-gênio, cujo ciúme impede encontrar uma esposa (é o famoso caso de Tuhami, analisado também por Crapanzano, 1985). Não é invulgar que este tipo de leitura possa ser atribuída, pelo *fqih* mesmo, aos casos de homossexualidade latente ou manifesta.

No diálogo dos meninos, a *jinniyya* é a tentação a que não se pode resistir, o charme quase erótico do “alhures”, a sedução do desejo, mas também a perspectiva sempre iminente de perder-se no labirinto da loucura ou da dependência de substâncias, naquela desorientação definitiva que coincide com a “perdição” (*da‘aya*).

O medo de ficar louco, também classificado através da referência ao conceito de “*dūkha*” – tontura, embriaguez, atordoamento (também indicado com a expressão vernacular *katdor l-‘aql*, literalmente: “girar o cérebro”) – está associado diretamente ao “alhures”, definindo uma perspectiva de não-retorno que não é a morte, mas a morte na vida. ‘Aīsha Qandīsha aparece então entre os camiões do *hreg*, para dar forma aos temores que se manifestam no momento do risco e da ultrapassagem das margens, suspensão do ser e saída da humanidade mais familiar (em árabe *hudūd* são ao mesmo tempo as fronteiras e os confins da moral pública, as regras sociais na sua essência). Ela é a figura mítica que acompanha os medos reais de passar uma fronteira objetivamente perigosa, mas também de perder os pontos de referência comuns e de “queimar-se”, juntamente com o próprio desejo, perdendo o caminho de regresso:

<sup>20</sup> Os *hamadshā* são os devotos da homônima confraria popular (na verdade, composta por dois grupos diferentes que têm semelhanças e diferenças na crença e no ritual) presente na área de Meknès e centrada no legado místico de dois santos que viveram na viragem do século XVII para o XVIII, Sīdī ‘Alī ben Hamdūsh (ramo ‘*Allāliyyin*) e Sīdī Aḥmad Dghūghī (ramo *Dghūghiyin*). Uma das suas lendas mais conhecidas conta do rapto da famosa *jinniyya* ao rei do Sudão (não o estado atual africano, mas, de acordo com o original árabe, todo o território do sul). A figura de ‘Aīsha Qandīsha é central no culto de possessão dos *hamadshā*, mas é bem conhecida em todo o país, onde povoa os contos tradicionais e as histórias das experiências consideradas como próximas dos limites do humano.

como os navios do comandante Ṭārik ibn Ziyād, na história mítica da conquista de Al-Andalus, incendiadas para não ser dominado pela tentação da fuga.

A analogia histórica – outro sentido intrigante da referência ao “queimar” – salienta em uma forma metaforicamente densa um dos aspetos mais significativos da experiência dos jovens migrantes, forçados a um sucesso a qualquer custo e impossibilitados de voltar para trás sem ter realizado (e demonstrado ter realizado) o mandato social de êxito ao qual são chamados. É precisamente por causa deste retorno impossível que muitos jovens se envolvem em uma constante “fuga para adiante”, passando de um país ao outro em busca de uma realidade possível para o próprio desejo. “Perder-se na margem”, então, é melhor do que regressar derrotado.

À noite no centro penso na minha família... Eles precisam de mim e eu, o que é que eu faço para eles? Quando me sinto muito mal pego numa lâmina de barbear e corto-me... Ver o sangue que sai da minha pele faz-me sentir melhor. Depois penso que não posso voltar assim [com os braços cheios de cicatrizes], porque todo o mundo pensa que me tenho tornado louco... Não podes voltar sem ter feito nada. Todo o mundo pensa que não vales nada e os teus pais têm vergonha... Eu não posso dar-lhes também isso... Eu penso em todas essas coisas e corto-me... (Sulimān, Centro Frantz Fanon, Turim, abril de 2008).

A “passagem do confin”, com todas as suas dimensões morais de empenho e valor, toma aqui uma forma incorporada: a pele é a fronteira simbólica de uma subjetividade presa entre mandatos de ordem opostos: por um lado “estar no tempo” e “salvar os pais” e pelo outro aceitar a imposição de um tempo diferente daquele do desejo. O “eu-pele” é dilacerado na busca de coerência, em um mundo onde a velocidade é prescrita e ao mesmo tempo penalizada, um mundo que impõe mais uma vez “ficar no próprio lugar”, aceitando o papel social concebido para o migrante: trabalhar em um mercado do trabalho flexível e precário, trocando – a um preço competitivo – o sonho de uma possível emancipação pela própria força de trabalho.

## Conclusões: ser modernos

Em um trabalho sobre a relação entre África e a “nova ordem global”, James Ferguson discutiu a ideia de modernidade a partir da passagem desde uma ordem finalista de tipo evolucionista (bem representada pela ideia de “desenvolvimento”) a uma ordem moral de tipo estrutural: vista do lado africano, a modernidade já não aparece como um projeto de desenvolvimento, uma promessa, possível e portanto credível – uma meta ao alcance e acessível, uma forma de *telos* – mas como uma precisa ordem global das coisas – um *status*, representado pela “condição de ser primeira classe” (FERGUSON, 2006, p. 186).



Os jovens marroquinos, como os seus pares em muitos contextos chamados “pós-coloniais”, crescem com a ambição legítima de se apropriarem desta condição, por meio da aquisição daqueles carateres do “ser moderno” que se expressam através do movimento, do consumo, da construção de si mesmo, do desejo de mudança. A esta aspiração, porém, corresponde o sentimento de exclusão sistemática – uma forma de “confinamento” – como resultado da aliança entre mecanismos de reprodução de classe em Marrocos e dispositivos que, como é o caso da fronteira, propõem em uma forma renovada as históricas relações de poder de matriz colonial. Perante um mundo “em movimento”, eles percebem o peso da própria condição de imobilidade e dispõem-se a desafiar os limites historicamente impostos através de um absorvente compromisso pessoal: partir “a qualquer custo” torna-se um imperativo imprescindível, de acordo com o qual o sujeito define-se através da construção de um projeto possível.

Os jovens estão conscientes do profundo mandato social de que são investidos, e empenham-se em um processo de “redenção geracional” em relação às suas famílias. A ideia de “salvar os próprios pais” bem representa tanto o fracasso histórico a que estes foram condenados na pós-colônia, quanto a poderosa estratégia retórica que reafirma os laços familiares enquanto eles são mais profundamente colocados em tensão. O compromisso com a família e a urgência do próprio desejo são as matrizes de uma negociação complexa com o tempo: a fantasia de uma rápida transformação através da aquisição de status mede-se com uma realidade de obrigações e trabalho cotidiano, na qual a justificação do sucesso para si e para os outros é muitas vezes um imperativo inevitável.

O equívoco não poderia ser mais profundo: a transição para a condição de emigrante, em vez de um automatismo do sucesso (por meio da aquisição daquele estatuto “moderno” mencionado por Ferguson), corresponde a uma chamada de responsabilidade que, através da vulnerabilidade à exploração, ao desvio e à repressão, acaba por predispor para uma nova marginalidade. A saída deste circuito situa-se na complexa aceitação de uma realidade diferente do que se imaginava e na dor que isso implica. A “submissão” a um tempo diferente – o tempo do crescimento, mas também o tempo do trabalho – corresponde à única e possível estratégia de “subjetivação”. Como observa Judith Butler, comentando uma das famosas reflexões de Foucault sobre a relação entre poder e sujeito:

A “sujeição” é, sim, um poder *exercido sobre* um sujeito, mas, no entanto, é também um poder *assumido pelo* sujeito, assunção, esta, que constitui o mesmo instrumento de se fazer do sujeito (BUTLER, 1997, 17).

A “sujeição” à que me refiro aqui implica então a aceitação de um paradoxo. Sair da margem – uma margem muito parecida àquela na qual os jovens viviam no país de origem – não implica a saída da “condição de migrante”,

mas, pelo contrário, a sua mais profunda assimilação, através da disposição para trocar a própria força de trabalho com uma autorização de residência ins-tável e sujeita às leis de um mercado cada vez mais flexível e precário.

Os jovens migrantes marroquinos partem em busca de uma oportunidade de “estar no mundo” nova e diferente, desafiando os limites impostos no país de origem à mobilidade social e os confins impostos pela Europa à mobilidade transnacional. O impulso ideal e emocional é moldado em uma aspiração de redenção, em um desejo de participação, em uma esperança de mudança baseados em “alhores” imaginário amplamente compensatório. A realidade apresenta-se muito mais complexa, reenviando o sujeito ao seu lugar atribuído pela história e lembrando o preço que o desafio aos limites no final significa: queimar as fronteiras ou ficar irremediavelmente queimados.

## Referências

- ADAM, A. *Histoire de Casablanca (des origines à 1914)*. Aix-en-Provence: Publications des Annales de la Faculté des Lettres, 1968.
- BAUMAN, Z. *Globalization: The human consequences*. New York: Columbia University Press, 1998.
- BAYART, J. F. *Global subjects: a political critique of globalization*. Cambridge: Polity, 2007.
- BENEDUCE, R. *Frontiere dell'identità e della memoria: etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*. Milano: FrancoAngeli, 2004.
- BENEDUCE, R.; FRIGESSI, D.; TALIANI, S.; VACCHIANO, F. Etnopsichiatria e migrazione: l'esperienza del Centro Frantz Fanon. Im: MOROSINI et al. *La ricerca in salute mentale: risultati, implicazioni, ricadute*. Roma: Istituto Superiore di Sanità, 2000.
- BENNANI-CHRAÏBI, M. *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*. Paris: CNRS Editions, 1998.
- BENSLAMA, F. *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris: Flammarion, 2004.
- BOUDJEDRA, R. *La répudiation*. Alger: Editions ANEP, 1969.
- BUTLER, J. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- CHRAÏBI, D. *Le passé simple*. Paris: Denoël, 1954.
- COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Reflections on Youth, from the Past to the Postcolony. In: HONWANA, A. M.; DE BOECK, F. *Makers & Breakers. Children & Youth in Postcolonial Africa*. Oxford, Trenton and Dakar: Currey, Africa World Press and Codesria, 2005.
- CRAPANZANO, V. The Hamadsha, in Keddie N. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500*. University of California Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *The Hamadsha: a study in Moroccan ethnopsychiatry*. New York: University of California Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Tuhami, portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- DUVIVIER, E. Du temps du déplacement au temps de l'institution. *E-migrinter* 2, p. 196-207, 2008.

- EL HACHMI, N. *L'últim patriarca*. Barcelona: Planeta, 2008.
- EUROPEAN MIGRATION NETWORK. *Synthesis Report: Policies on Reception, Return and Integration arrangements for, and numbers of, Unaccompanied Minors – an EU comparative study*. European Migration Network, 2010.
- FASS, P. S. Children in Global Migrations. *Journal of Social History*, v. 38, n. 4, p. 937-953, 2005.
- FERGUSON, J. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham and London: Duke University Press, 2006.
- GEERTZ, H. The meaning of family ties. In: GEERTZ, C.; GEERTZ, H.; ROSEN, L. *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge University Press, 1979.
- GENOVA, N. P. Migrant Illegality and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, 31, p. 419-447, 2002.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- GRAB, KNUT; SCHIELKE, S. In press. *The Global Horizon: Migratory Expectations in Africa and Beyond*. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- HAMMOUDI, A. *Maîtres et disciples*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2001.
- HARVEY, D. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. London: Wiley-Blackwell, 1990.
- HUMAN RIGHTS WATCH. *Inside the Home, Outside the Law. Abuse of Child Domestic Workers in Morocco*. New York: Human rights Watch, 2005.
- JIMÉNEZ, M.; VACCHIANO, F. De “dependientes” a “protagonistas”. Los menores como sujetos migratorios. In: RIBAS-MATEOS, N. *El Río Bravo Mediterráneo: las regiones fronterizas en la época de la globalización*. Barcelona: Bellaterra, 2011.
- KALPAKIAN, J. Building the Human Bomb: The Case of the 16 May 2003 Attacks in Casablanca. *Studies in Conflict & Terrorism*, v. 28, n. 2, p. 113-127, 2005.
- HERNÁNDEZ, D. S.; HERNÁNDEZ, K.; HERNÁNDEZ, J. Protected or merely tolerated? Models of reception and regularization of unaccompanied and separated children in Europe. In: KANICS, J.; SENOVILLA HERNÁNDEZ, D.; TOUZENIS, K. *Migrating Alone. Unaccompanied and Separated Children in Europe*. Paris: Unesco, p. 3-19, 2010.
- LAHLOU, M. Le phénomène des ‘petites bonnes’. *Bulletin Economique et Social du Maroc. Rapport du Social 2002*. Rabat, p. 95-111, 2002.
- MDAGHRI-ALAOUI, A. Le roman marocain d’expression française. In: BONN, C.; KHADDA, N.; MDAGHRI-ALAOUI, A. *Littérature Maghrébine d’expression française*. Vanves: Edicef/Aupelf, 1996.
- MILLER, *The comfort of things*. Cambridge: Polity, 2008.
- PANDOLFO, S. ‘The burning’. Finitude and the Politico-Theological Imagination of Illegal Migration. *Anthropological Theory*, v. 7, n. 3, p. 329-363, 2007.
- PAROUSEL, B. Unaccompanied Minors in Europe: Between Immigration Control and the Need for Protection. In: LAZARIDIS, G. *Security, Insecurity and Migration in Europe*. London: Ashgate Publishing, 2011.
- PETTI, G. *Il male minore: la tutela dei minori stranieri come esclusione*. Verona: Ombre Corte, 2004.
- PIZZORUSSO, G. I movimenti migratori in Italia in antico regime. On: BEVILACQUA, P.; FRANZINA, E.; DE CLEMENTI, A. *Storia dell’emigrazione italiana*. Vol. 1 – Partenze. Roma: Donzelli Editore, 2002.

- SAYAD, A. *La double absence: des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil, 1999.
- HERNÁNDEZD. S. *Situación y tratamiento de los menores extranjeros no acompañados en Europa*. Bruxelles: Observatoire International de la Justice Juvenile, 2007.
- SERHANE, A. *Messaouda*. Paris: Seuil, 1983.
- SIGNORELLI, A. *Migrazioni e incontri etnografici*. Palermo: Sellerio, 2006.
- STEARNSP, N. *Consumerism in World History: the global transformation of desire*. London: Taylor & Francis, 2006.
- SUÁREZ-NAVAZ, L. Un nuevo actor migratorio: jóvenes, rutas y ritos juveniles transnacionales. In: *Menores tras la frontera. Otra migración que aguarda*. Icaria: Antrazyt, 2006.
- SUÁREZ-NAVAZ, L.; ALVAREZ, M. J. Menores en el campo migratorio transnacional. Los niños del centro (Drari d'sentro). *Papers. Revista de Sociologia*, v. 96, n. 1, p. 11-33, 2011.
- TALIANI, S.; VACCHIANO, F. *Altri corpi: antropologia ed etnopsicologia della migrazione*. Milano: UNICOPLI, 2006.
- TAUSSIG, M. T. T. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge, 1993.
- VACCHIANO, F. Bash n'ataq l-walidin ("to save my parents"). Personal and social challenges of Moroccan unaccompanied children in Italy. O Os meus maiores agradecimentos são dirigidos aos jovens encontrados durante estes anos de trabalho e pesquisa, pela sua disponibilidade e vontade de trocar histórias e opiniões sobre o mundo e a experiência. Agradeço também o apoio dos colegas do Centro Frantz Fanon de Turim – e nomeadamente Lahcen Aalla, mediador cultural de sensibilidade e experiência incomuns – e dos amigos da Associação Al-Khaima de Tanger. Muitos dos conteúdos deste capítulo nasceram do trabalho comum e foram discutidos com eles em diversas ocasiões. A última parte da pesquisa que fundamenta este trabalho é financiada por uma bolsa de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e a Tecnologia de Portugal, que levo a cabo no Centro em Rede de Investigação em Antropologia de Lisboa. Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada no Instituto para as Ciências Sociais de Lisboa. In: KANICS, J.; SENOVILLA HERNÁNDEZ, D.; TOUZENIS, K. *Migrating Alone. Unaccompanied and Separated Children in Europe*. Paris: Unesco, 2010.
- VACCHIANO, F. Minori che migrano soli. Strategie di movimento e progetti di confinamento, in Saquella S. e Volpicelli S. *Migrazione e Sviluppo: una nuova relazione?*. Roma: Nuova Cultura, 2012.
- VACCHIANO, F.; ÁLVAREZ, M. J., J. In press. Between Agency and Repression: Moroccan Children on the Edge. *Children Geographies*.
- VERMEREN, P. *Le Maroc de Mohammed VI: la transition inachevée*. Paris: Découverte, 2009.

